

## O CATOLICISMO E O ESTADO NA HISTÓRIA RELIGIOSA CONTEMPORÂNEA

BRUNO CARDOSO REIS \*

[Emb. Sampaio:] *Disse-lhe que o Senhor Presidente do Conselho [Salazar]  
quer sobretudo evitar dificuldades futuras;  
não quer que numa concordata destinada a acabar  
com quaisquer dificuldades existentes fique semente  
de dificuldades futuras pela imprecisão ou ambiguidade de fórmulas.  
Replicou-me [Mons. Ciriaci] que o intuito era o mais louvável,  
mas era difícilimo senão impossível atingir fim tão perfeito.  
A experiência da Igreja Católica diz-lhe que as dificuldades  
entre o Estado e a Igreja Católica renascem, ou se renovam sempre,  
ou persistem, através do séculos e sob todos os regimes;  
varia a intensidade delas, varia a forma, têm longas pausas,  
mas não se extinguem nunca.*

**Apontamento de Conversa do Emb. Sampaio com o Núncio Ciriaci (4.7.1939).**

O estudo da relação entre as altas instâncias da Igreja Católica e do Estado – papas e reis, bispos e ministros – tem sido um tema de constante atenção no discurso histórico desde os temas mais remotos, bastando recordar a narrativa medieval centrada em D. Afonso Henriques e no dito Bispo Negro. Mas que impacto teve nesta temática a passagem de uma história-crónica dos grandes homens a uma história ciência social, de uma história eclesiástica a uma história das religiões? De que forma está esta questão mais especificamente presente no período contemporâneo? Que balanço provisório se pode fazer, e sobretudo que questões se podem apontar para

---

\* Membro do CEHR.

a investigação histórica da relação entre o catolicismo e o Estado? Estes são as interrogações fundamentais que resultaram neste texto, o qual, portanto está longe de ser uma síntese, e ainda menos exaustiva, pois essa tarefa foi feita em dimensões bem mais apropriadas e com a sustentação devida nos recentes *Dicionário* e *História Religiosa de Portugal*. Este é essencialmente um ensaio problematizante <sup>1</sup>. Para melhor traduzir a dimensão sobretudo interrogante destas páginas elas vão ser estruturadas em torno de três questões fundamentais: Que Conceitos? Que Cronologias? Que Problemas Futuros?

### 1. Que conceitos?

Mais do que definir conceitos fundamentais em detalhe importa-nos chamar a atenção para o facto de mesmo os conceitos aparentemente mais óbvios merecerem um esforço de reflexão, de (re)definição permanente, de explicitação que os torne mais rigorosamente operativos na análise necessariamente crítica que define a prática da história <sup>2</sup>. Há que começar por trabalhar, portanto as próprias noções de catolicismo e de Estado.

Importa, desde logo, distinguir no conceito de *catolicismo* (mas também trabalhar as eventuais ligações) entre: 1. *movimento e militância*, uma realidade importante do período contemporâneo; 2. *prática ou adesão tradicionais*, mais ou menos passivas, mas nem por isso necessariamente irrelevantes politicamente (basta pensar no peso das elites tradicionais no chamado caciquismo oitocentista); 3. *instituição Igreja Católica*, multissecular é certo, mas nem por isso, e também nas relações com o Estado, imune a mudanças (nem que seja do contexto que a envolve), que a permanência da confessionalidade até 1910, ou da separação depois disso, não devem ocultar.

Ultrapassar a história eclesiástica tradicional não significa ignorar ou pôr de lado esta dimensão institucional. Deve significar, no entanto, atentar mais ao facto de que na Igreja Católica existem vários níveis e tipos de

---

<sup>1</sup> *DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. [Lisboa]: Círculo de Leitores, 2000-2001, 4 vols; e *HISTÓRIA Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. [Lisboa]: Círculo de Leitores, 2000-2002, 3 vols. Para uma outra breve síntese problematizadora, cf. REZOLA, Maria Inácia – As “Artes de Ser Católico Português”. *História*. 21: 14 (1999) 50-58.

<sup>2</sup> EVANS, Richard J. – *In Defence of History*. 2<sup>nd</sup> rev. ed. London: Granta, 2000; MARWICK, Arthur – *The New Nature of History: Knowledge, Evidence, Language*. London: Palgrave, 2001.

instituições em interacção complexa: uma Santa Sé em Roma, um episcopado “nacional”, um clero secular e regular, um laicado mais ou menos diversamente organizado. Pressupor aqui um alinhamento automático, numa linha simplesmente hierárquica, é um dos possíveis custos do simplismo conceptual e metodológico ao olhar para a Igreja Católica.

Ao nível do *Estado* importa recordar que crentes e dirigentes católicos são simultaneamente cidadãos. O que coloca a questão dos limites sempre complexos e permanentemente negociados de qualquer separação entre o Estado e as confissões religiosas, especialmente as que têm uma significativa presença numa determinada sociedade. Daí toda a teia de conceitos associados a esta questão, como Laicismo e Laicidade, Secularização ou Neo-Secularismo que é preciso desemaranhar constantemente <sup>3</sup>. Há que reflectir nestas noções e sobretudo na sua pertinência analítica, tendo consciência de que o Estado, tal como vimos relativamente à Igreja Católica, tem diferentes órgãos e diferentes níveis de decisão e acção, é foco de tensão e não apenas fonte de poder hierárquico, é objecto de resistência e não apenas de obediência.

É claro que para pensar estes dois conceitos fundamentais – catolicismo e Estado – há que recorrer a outros. Damos apenas dois exemplos.

Primeiro exemplo, o conceito de *partido*, que deverá suscitar a questão das suas adjectivações, potencialmente múltiplas e em complexo cruzamento e evolução: partidos *confessionais* e *não-confessionais*; partidos de *elites* e de *massas*; partidos de *ideologias* e de *interesses*; partidos de *poder* e de *oposição*. E suscita ainda o problema específico do porquê da resistência tradicional do catolicismo político português (e não só) ao uso do conceito de partido ligado directamente ao catolicismo. De forma que, ou se fala de Partido Nacionalista, ou de Centro Católico <sup>4</sup>.

Segundo exemplo, o conceito essencialmente contestado e contestável, mas promotor de interessantes debates, de *religiões de substituição*. Que levanta a questão central de saber se se pode aplicar o conceito de religião a

---

<sup>3</sup> Entre os poucos textos em português sobre esta questão são fundamentais FERREIRA, António Matos – Laicidade. In *DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal*, vol. 3: J-P, p. 58-65; IDEM – Secularizarização. In *DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal*, vol. 4: P-V – apêndices, p. 195-202; CATROGA, Fernando – *Entre deuses e céssares: secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra: Almedina, 2006.

<sup>4</sup> SILVA, Amaro Carvalho da – *O Partido Nacionalista no contexto do nacionalismo católico 1901-1910: subsídios para a história contemporânea portuguesa*. Lisboa: Colibri, 1996; ALVES, Adelino – *Centro Católico Português: a Igreja e a política*. Lisboa: Rei dos Livros, 1996; CRUZ, Manuel Braga da – Partidos Políticos Confessionais. In *DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal*, vol. 3: J-P, p. 380-385.

qualquer sistema de crenças. E aponta também para toda uma imagética e ritualização nacionalista e republicana, para todo um esforço de educação da juventude por via de novas cartilhas, em maior ou menor competição e quase sempre em explícita e deliberada emulação dos mecanismos de integração e sociabilidade orgânica do catolicismo, que são de evidente relevância no estudo das relações entre este último e o Estado <sup>5</sup>.

Em suma, este será um ponto metodologicamente básico, mas por isso mesmo fundamental: o questionamento e análise do historiador irão beneficiar por via da atenção a questões conceptuais que ajudem a refinar o seu inquérito crítico; desde que evidente este conceitos e os modelos explicativos a eles ligados não sejam vistos como um atalho que “resolve” *a priori* os problemas da análise empírica, mas sim como instrumentos a testar e afinar <sup>6</sup>. Há, nomeadamente, que discutir estes conceitos tendo em conta modelos internacionais, mas também eventuais peculiaridades portuguesas, até como via para possíveis contribuições para apontar revisões, aperfeiçoamentos, limitações conceptuais com mais amplas implicações na disciplina.

A história, no entanto, não é uma questão apenas de conceitos, mas também de tempos, o que nos transporta para a secção seguinte.

## 2. Que cronologias?

A história é o estudo do passado com vista a assinalar, compreender e explicar continuidades e mudanças. Portanto, uma das suas tarefas fundamentais, mas das mais difíceis de prosseguir com rigor, é apontar marcos de delimitação temporal: estabelecer cronologias. Um ponto prévio fundamental no estabelecer de qualquer cronologia é assinalar que não há rupturas ou continuidades absolutas. Todos os momentos de viragem são relativos e podem ser integrados em processos mais complexos.

Com estas ressalvas, como é que se pode dividir a historiografia contemporânea sobre as relações entre catolicismo e Estado? Quais são as linhas cronológicas com que pode cozer-se a história dessas complexas relações neste período? Estas são as questões fundamentais desta secção, em que procuramos abrir o debate sobre várias demarcações possíveis,

---

<sup>5</sup> Para as religiões de substituição em geral, cf. CASANOVA, Jose – *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago UP, 1994; GENTILE, Emilio – *Politics as Religion*. Princeton: Princeton UP, 2006.

<sup>6</sup> ROBERTS, Clayton – *The Logic of Historical Explanation*. University Park: Pennsylvania State UP, 1996, p. 15, 66-67, 87-88.

embora defendendo algumas como mais operativas. Esta é também uma forma de apontar para alguns dos temas fundamentais no relacionamento entre Estado Português e Igreja Católica.

A divisão fundamental mais uma vez não deve ser dada como evidente, mas precisa de ser aprofundada e debatida. *Quando é que começa a Época Contemporânea em termos de relações entre catolicismo e Estado?* Ou seja, com que critério se faz a divisão?

A época contemporânea surge tradicionalmente marcada pelas revoluções liberais em Portugal e também na maior parte da Europa. Mas para melhor se perceber o critério há que pelo menos discutir alternativas. Porque não começar logo em 1750, com o reinado de D. José I e o governo Pombal? Porque não esperar pela Revolução Republicana de 1910? Parece-nos que o critério fundamental nas relações entre catolicismo e Estado deve ser o do momento de viragem na destruição da sociedade organicamente religiosa do Antigo Regime. Esta começa a ser abalada pelas Invasões Francesas a partir de 1807. Mas mais substancialmente apenas quando, com o novo regime liberal triunfante em 1834, surge um calendário de feriados políticos a competir com os religiosos como um dos sinais de um campo político que se afirma como legalmente autónomo da religião.

A política passa no regime liberal a ser regulada primeiramente por uma constituição estabelecido por legisladores humanos e que estabelece que nenhum cidadão português pode ser discriminado pelas suas crenças religiosas. O Estado liberal triunfante, longe de procurar sustentar, vai abalar decisivamente ou mesmo extinguir definitivamente por lei numerosas instituições religiosas fundamentais no enquadramento religioso orgânico tradicional: confrarias e irmandades, e, sobretudo, conventos e mosteiros. Estes organismos eclesiais particularmente ricos, numerosos e educados, eram centrais, mesmo que em crise, na manutenção da religiosidade de Antigo Regime.

Pombal tinha pretendido fazer, é certo, antes disso, uma ambiciosa e, por vezes brutal, reforma iluminista e regalista da Igreja Católica. Antecipa portanto de alguma forma, e pode-se argumentar-se que inspira e prepara – por exemplo pela extinção do estatuto de Cristão-Novo e banimento dos Jesuítas – algumas destas transformações propriamente contemporâneas. Mas está longe de ter tido, ou de ter desejado ou imaginado o mesmo impacto e a mesma radicalidade. O seu objectivo era reformar e estatizar, não extinguir a religiosidade orgânica do Antigo Regime.

É certo também que a importância das transformações trazidas pela Revolução Republicana de 1910 é indiscutível, desde logo na separação legal entre o Estado e as igrejas. Mas o republicanismo triunfante trabalhava

um terreno já profundamente transformado: em que existiam novas correntes religiosas organizadas, em que existia a possibilidade de registo e enterro civil, em que é um dado adquirido a possibilidade de acção política de quem não é católico, e até de quem se afirmava hostil à Igreja Católica. A força crescente do republicanismo é apenas a manifestação mais visível deste estado de coisas. Um dos estudos de referência sobre a relação entre o Estado e a Igreja Católica durante o século XIX não tem dúvidas em utilizar precisamente estas balizas, que no fundo são os da Monarquia Constitucional <sup>7</sup>.

A nossa tese é, portanto, a de que as transformações radicais da vida religiosa dos portugueses consagradas pelo triunfo liberal na Guerra Civil de 1832-1834 e consolidadas nas décadas seguintes pela consolidação do programa político liberal que emerge em força em 1820, são o marco fundamental da contemporaneidade nas relações entre Igreja Católica e Estado Português.

Seja como for, um bom estudo do impacto das medidas tomadas pelo Estado liberal, beneficia de um bom conhecimento da influência de ideias Iluministas em Portugal, e em perceber, por exemplo, o que estava em questão do ponto de vista do Estado e da Igreja Católica na disputa de Pombal com os jesuítas ou nas suas reformas da universidade e do ensino. Importaria procurar perceber muito mais precisamente continuidades e rupturas durante o século XVIII e XIX em relação a indicadores fundamentais de práticas e crenças religiosas. A questão da vivência da morte é um excelente exemplo, aliás, servido por estudos muito ricos e que mostram como as relações entre catolicismo e Estado – desde as mudanças na legislação quanto ao regime de heranças até a obrigatoriedade do enterro fora das igrejas – podem tocar em muitos aspectos da vida quotidiana <sup>8</sup>. Só assim se poderá perceber devidamente o peso e natureza efectiva das mudanças no relacionamento do Estado Português com a Igreja Católica, e o porquê de muitas das complexas tensões e multidimensionais conflitos entre estes, os quais não se limitam à política.

A par disto há que não esquecer questões mais tradicionais, mas que nem por isso se podem considerar irrelevantes ou (alguma vez) definitivamente tratadas. Continua a importar perceber o papel político de bispos e padres –

---

<sup>7</sup> NETO, Vítor – *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: IN-CM, 1998.

<sup>8</sup> ARAÚJO, Ana Cristina – *A morte em Lisboa: atitudes e representações, 1700-1830*. Lisboa: Notícias, 1997; CATROGA, Fernando – *O céu da memória: cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal, 1756-1911*. Lisboa: Liv. Horizonte, 1999.

por exemplo o continuado peso de alguns prelados, como o Cardeal Saraiva ou o Bispo de Viseu – ou ainda, a contínua importância da Santa Sé. Continua a ser importante avaliar o peso da religião no discurso dos protagonistas políticos. Importa também considerar os limites impostos pela confessionalidade legal do Estado na afirmação pública de outras crenças, mas também do próprio catolicismo mediante a persistência do regalismo, oficialmente ensinado às elites em Coimbra <sup>9</sup>. Que espaço existia, na prática, no seio de uma Igreja Católica de estado para a afirmação militante e organizada do catolicismo laico? Há que não ignorar também uma relação mais ou menos idiossincrática com o catolicismo presente nas convicções políticas de importantes actores políticos. De que é um bom exemplo, o valor que Herculano dá ao seu catolicismo cismontano e algo “galicano”. Que este catolicismo como religião do Estado tem já fortes limites no período liberal é evidente pela emergência de um importante movimento republicano <sup>10</sup>.

### A Primeira República (1910-1928)

A importância da ruptura trazida pela tomada do poder pelos republicanos, em Outubro de 1910, parece evidente e indiscutível nas relações entre a Igreja Católica e o Estado. Corresponde também ao que parece ser uma tendência crescente na historiografia contemporânea portuguesa para se cindir entre quem trabalha sobretudo o século XIX e quem se dedica sobretudo ao século XX. No entanto, por importante que seja a ruptura trazida pela Lei da Separação de Abril de 1911 e pela variada legislação anti-congreganista e anti-católica desde Outubro de 1910, importa traçar as suas origens em debates anteriores e perceber com precisão os seus contornos em evolução.

Pode-se argumentar que já antes de 1910 o Estado não era legitimado essencialmente pelo catolicismo, apesar de ainda ser um estado confessional, mas sim por ser um estado liberal. Esse era o princípio propriamente constitucional do regime. Mas ainda que a elite política fosse vista – desde logo pelos próprios católicos mais militantes – como cada vez mais distante do

<sup>9</sup> OLIVA, João L. – *O domínio dos césores: Ensino do Direito Eclesiástico na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra (1836-1910)*. Lisboa: Colibri, 1997.

<sup>10</sup> Ver e.g. sobre os inícios de um movimento católico o estudo pioneiro de GOMES, Pinharanda – *Os congressos católicos em Portugal: subsídios para a história da cultura católica portuguesa contemporânea, 1870-1980*. Lisboa: SNAL, 1984; e mais recentemente CLEMENTE, Manuel – *Igreja Católica e sociedade portuguesa do Liberalismo à República*. Lisboa: Grifo, 2002.



catolicismo, este ainda era visto como um elemento legitimador adicional: o Estado liberal não se atrevera a deixar de ser oficialmente *também* católico.

Portanto, em 1910, há pela primeira vez na história portuguesa, e de forma muito marcada desde o próprio dia da revolução – que foi acompanhada de violência sobre vários padres e logo seguida da prisão de grande número de membros do clero – não só um regime político que dispensa o catolicismo como legitimação do poder, mas também um poder que, inicialmente pelo menos, se procura legitimar contra o catolicismo. Claro que este anti-clericalismo mais radical nunca foi um projecto consensual no seio do próprio republicanismo. Mas foi dominante nos anos iniciais da Primeira República, em que Afonso Costa se afirmou como a figura politicamente central. A República de Afonso Costa fez o que pôde para submeter o catolicismo ao novo estado e para quebrar os seus mecanismos de reprodução: restringindo o espaço público dado aos crentes, criando comissões culturais abertas aos não-católicos para gerir a Igreja Católica, que assim se viu privada não só de todos os seus bens mas até de uma personalidade jurídica autónoma, suprimindo-se seminários e colégios católicos. Em boa medida a verdadeira questão não é a de saber se Afonso Costa queria ou não acabar com o catolicismo em Portugal a médio prazo, mas sim a de verificar o facto de que acabou com a sua existência legal e procurou acabar com sua capacidade de se reproduzir como instituição.

O debate está muito focado na responsabilidade – para não dizer culpa – desta separação inegavelmente conflituosa. Culpa-se um clero católico agarrado a privilégios? Eram os crentes reaccionários? Culpa-se um republicanismo cegamente hostil ao catolicismo? Culpa-se um Estado decidido a controlar e asfixiar uma religião com grande peso social? Ou terá sido um pouco de tudo isto? Mas além de documentar factos, evidentemente ignorando complexos de culpa ou de desculpa, seria importante o historiador perguntar o porquê desta hostilidade ao religioso no regime republicano e da sua subsequente decadência? Qual o impacto da evolução da questão religiosa na vida da Primeira República? Quais as variações ao longo do tempo de vida da Primeira República dos contornos ideológico e das implicações políticas da questão religiosa, qual a visão do catolicismo das diversas elites republicanas dominantes no Estado e da própria militância partidária republicana? Só assim se poderá perceber o porquê de um marco importante na viragem da relação entre Igreja Católica e Estado: a pacificação Sidonista de 1918, com a revisão da lei da Separação e o restabelecimento de relações com o Papado. Assim como o facto de ambas terem sido mantidas pela república restaurada entre 1919-1926. Quais foram os limites deste entendimento e quais teriam sido as possibilidades de continuação



desta dinâmica? O que nos conduz, por sua vez, para a questão de quando marcar o surgimento do Estado Novo na relação com o catolicismo.

### **Quando um Estado Novo nas relações com a Igreja Católica?**

Fazer do golpe de 28 Maio 1926 um grande momento de ruptura nas relações entre Igreja Católica e Estado faz pouco sentido. Algumas medidas de apaziguamento da Igreja Católica foram tomadas pela ditadura militar, mas tinham sido prometidas pelos derradeiros governos da Primeira República, como a reforma do estatuto dos missionários e o reconhecimento da personalidade jurídica. Mas era tudo menos evidente, para católicos e não católicos, que novo regime espreitava. Quem poderia garantir inicialmente que este não era mais um golpe militar de uma Primeira República em que eles abundaram? E mesmo depois disso, quem poderia afiançar que não se tratava de um curto interregno do tipo sidonista? Certamente não houve uma mudança evidente ao nível das relações com o papado, que tinha sido central na promoção de uma política conciliação entre o Estado republicano e os católicos. Vive-se mesmo então uma crise séria em relação ao Padroado do Oriente, que tinha tido os seus inícios no final de 1925, mas que se vai prolongar até Abril de 1928.

Haveria entre os católicos portugueses, a partir de Maio de 1926, uma expectativa positiva relativamente a esta mudança política? Provavelmente sim. Mas as expectativas eram muitas e desencontradas, e de grupos bem diferentes. Reinou durante anos grande incerteza e instabilidade na situação político-militar. E entre a coligação militar vencedora havia importantes elementos laicos, que aliás chegaram a procurar, ainda que sem sucesso, organizar-se numa Junta Liberal para contrariar alegadas influências clericais <sup>11</sup>.

O mês de Abril de 1928 ilustra bem estas ambiguidades. Há o risco de uma ruptura pública e séria entre o governo da ditadura militar e o papado nas negociações relativas à revisão dos privilégios tradicionais do Padroado do Oriente. A diplomacia papal apresentou mesmo um ultimato secreto, ou pelo menos discreto, que ameaçava com a abolição total desses privilégios de nomeação de bispos se Portugal não assumisse uma posição mais flexível. Há ainda a ameaça velada de um anunciado Congresso do Centro Católico para esse mesmo mês, tendo como tema central do programa previsto precisamente a questão da relação entre catolicismo e Estado. No

---

<sup>11</sup> FERRAZ, Ivens – *A ascensão de Salazar: memórias de seis meses de Governo*. Lisboa: O Jornal Ed., 1988, p. 87-107.

entanto, o mês termina com um acordo *in extremis* sobre o Padroado, e, depois disso, a entrada muito negociada e até ao fim incerta de um homem do Centro Católico, Salazar, para o governo para assumir a pasta politicamente fundamental das finanças. O congresso do CCP em que ele também deveria falar acabou sendo adiado.

É evidente que Salazar beneficiou muito do apoio de muitos católicos nos seus primeiros meses e anos no poder. Inclusive contou, logo no início, com vários pastorais dos bispos a apoiar a sua campanha de austeridade financeira. Mas Salazar recusou publicamente estar obrigado a dar satisfação às reclamações católicas. E o jornal officioso dos bispos portugueses deixou claro que este não seria um apoio incondicional e sectário a Salazar, mas sim patriótico e na linha geral de *ralliement* que vinha já sendo prosseguido face à Primeira República. Salazar sempre recordou ter sido nomeado pelo Presidente da República; ou seja, pelo general Carmona, um militar, maçom e laico. Será, em todo o caso, preciso esperar por 1932 para ver Salazar assumir a chefia do governo, e por 1933 para o seu modelo de regime se ver consagrado.

Mas o que importa é que, em termos das relações da Igreja Católica com o regime que assim ia emergindo como um Estado Novo, tudo ficará ainda pendente durante anos de um acordo mais global: uma Concordata. Ora as negociações concordatárias – com o papado naturalmente com um protagonismo fundamental, mas com o cardeal patriarca Cerejeira a ter um papel de relevo – só após muitas hesitações e pressões se iniciaram, em 1937. E apenas viriam a estar concluídas em 1940, salvas *in extremis* de um de vários percalços que ameaçaram descarrilá-las. Portanto, pode dizer-se que entre 1926 e 1940 se vai construindo, num clima de relativa acomodação, mas não sem algumas dificuldades, um estado novo nas relações entre o catolicismo e o Estado português.

Qual a importância do marco da Concordata de 1940? Nem mesmo ela garante o pleno alinhamento dos católicos militantes com o Estado Novo. Como mostram as tensões crescentes ao longo da Segunda Guerra Mundial com o sindicalismo católico e os chamados padres de Lovaina, de que se destaca Abel Varzim<sup>12</sup>. Mas parece claro que evitou dificuldades maiores com os bispos durante longo tempo, e consagrou uma tendência para a cooperação e convergência entre um catolicismo essencialmente conservador, conformado com o fim do seu estatuto de confissão oficial, mas

---

<sup>12</sup> REZOLA, Maria Inácia – Católicos, operários e sindicatos. *Lusitania Sacra*. 6 (1994) 101-127.

reconfortado com o regresso a uma cooperação institucionalizada com um estado dominado igualmente por uma visão conservadora.

Neste Estado Novo, os não-católicos, nomeadamente elites laicas militares e civis vindas da Primeira República, tinham um papel importante. A eles Salazar dava a satisfação do nacionalismo, do republicanismo e da separação. No entanto, sendo o Estado separado da Igreja Católica, Salazar legitimava-se politicamente também pela cooperação com a Igreja Católica em áreas de convergente interesse conservador: educação e família sobretudo. Portanto, nas relações entre catolicismo e o Estado, vive-se entre 1926 e 1940 um tempo de indefinição e expectativa. A partir de 1940, procurou-se consolidar uma cooperação institucionalizada num clima de predominante, mas não absoluta, acalmação.

Quando se dá a ruptura desta relativa paz concordatária? O ano de 1958 – com a crise do bispo do Porto – é um marco importante em termos de percepções públicas. O catolicismo deixou de ser associado automaticamente com o regime de Salazar. E na política a imagem conta muito. Mas tal como o acordo de 1940 demorou tempo e não garantiu unanimidade, assim sucedeu também e ainda em maior grau com a brecha entre catolicismo e regime aberta a partir de 1958. Muitos destacados militantes católicos e alguns bispos foram-se distanciando do regime, mas a velocidades e com destinos diversos. Em todo o caso, fizeram-no mais rapidamente e muito mais radicalmente do que os crentes mais tradicionais ou a maior parte do episcopado. Um tema interessante é o da polémica relativamente à inserção do nome de Deus na Constituição do Estado Novo, sempre bloqueada por Salazar, e que acaba por se verificar já no consulado de Marcelo Caetano. Mas não no quadro de uma afirmação do peso do catolicismo, e sim de uma campanha de pressão concertada de líderes católicos, muçulmanos e judeus.

### **Revolução, Democracia e Igreja Católica**

As revoluções colocam sempre problemas complicados de cronologia e de análise. Até que ponto se pode dar por adquirido que representam uma ruptura? Desde que Tocqueville levantou a questão a respeito da Revolução Francesa, ela nunca mais deixou de estar em cima da mesa <sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de – *O Antigo Regime e a Revolução*. Lisboa: Fragmentos, 1992.

O estudo do catolicismo durante o PREC, de Abril de 1974 em diante, apenas agora começa a ser realizado, mas já fez avanços interessantes <sup>14</sup>.

Um ponto parece relativamente consensual num período tão controverso. A sombra de 1910 pesou nas elites política e religiosas. Mesmo entre dirigentes políticos geralmente considerados radicais, a força da ideia de que a Primeira República pouco tinha durado porque tinha entrado em guerra com a Igreja Católica prevaleceu, levando a um forte desejo de evitar uma repetição da ruptura conflituosa de 1910. O preço de uma revolução bem sucedida e de um novo regime durável seria, portanto, não afrontar o catolicismo. O melhor exemplo disso, e de como as elites dos dois lados procuraram a conciliação, seria por um lado e por improvável que pareça o caso Renascença, sobretudo pelo seu desfecho. Assim como, e sobretudo, a revisão em tempo recorde da Concordata de 1940, eliminando-se a impopular limitação do divórcio civil dos católicos, mas oferecendo em troca à Igreja Católica, ainda em pleno PREC, a confirmação desse acordo pelo novo Estado Revolucionário Português.

Depois de 1976 o estudo propriamente histórico da relação entre catolicismo e Estado parece praticamente ausente, mas o mesmo não se pode dizer relativamente a autores de outras ciências sociais <sup>15</sup>. Mas um ponto de partido interessante será precisamente a avaliação das rupturas e das continuidades com o Estado Novo. Quais foram os contornos do relacionamento entre um catolicismo e um Estado que pelo menos em parte se legitimou por não terem entrado em conflito com a Igreja Católica? E, naturalmente, até que ponto Portugal convergiu ou divergiu neste aspecto com os restantes membros da União Europeia, cuja integração passou a ser o grande eixo definidor da sociedade e política portuguesa? Em termos mais gerais, e tal como em relação ao regime liberal, à Primeira República e ao

---

<sup>14</sup> Cf. SANTOS, Paula Borges – *Igreja Católica, Estado e sociedade, 1968-1975: o caso Rádio Renascença*. Lisboa: ICS, 2005; MATOS, Luís Salgado – *A Igreja Católica na Revolução em Portugal (1974-1982)*. In *O PAÍS em Revolução*. Coord. J. M. Brandão de Brito. Lisboa: Ed. Notícias, 2001, p. 63-131.

<sup>15</sup> Cf. FRANCO, António de S. – *A Igreja Católica e o Poder: 1974-1987*. In *POR-TUGAL: o sistema político e constitucional*. Coord. Mário B. Coelho. Lisboa: ICS, 1989; MANUEL, Paul C. – *Religion and Politics in Iberia: Clericalism, Anti-Clericalism and Democratisation in Portugal and Spain*. In *RELIGIONS and Politics: The One, the Few, and the Many*. Ed. T. Jelen & C. Wilcox. Cambridge: CUP, 2002, p. 71-98; CALVO, Kerman et. al. – *O voto religioso em Portugal e Espanha*. In *ELEIÇÕES e cultura política: Portugal no contexto europeu*. Org. André Freire, Marina Costa Lobo e Pedro Magalhães. Lisboa: ICS, 2007, p. 157-197.

Estado Novo importa continuar a perceber de que forma se tem vindo a articular ao longo do tempo a questão dos limites correctos da cooperação do Estado com o catolicismo no quadro de uma noção de cidadania em evolução e de um contexto em que há um peso ainda reduzido mas crescente e cada vez mais visível de outras confissões religiosas?

Uma história bem trabalhada deve evitar a excessiva insistência nas rupturas ou continuidades, mas também deverá cuidar de evitar comparar o presente com uma imagem distorcida, idealizada ou demonizada, do passado mais remoto. Como o historiador contemporanista não domina necessariamente períodos mais antigos, é importante evitar fazer comparações apressadas com o passado, ou pressupor rupturas cronológicas fáceis em função de conveniências institucionais académicas.

Um ponto fundamental a ter em conta, é que a cronologia pertinente pode variar de acordo com as temáticas analisadas. Nomeadamente os marcos mais significativos no campo do religioso podem não coincidir necessariamente com aqueles mais relevante para o Estado. Um exemplo de que é assim, num aspecto da vida eclesial com um impacto político significativo, é o *aggiornamento* católico imediatamente antes, durante e após o Segundo Concílio Vaticano (1962-1965). Daqui resultaram mudanças na militância católica portuguesa com um importante impacto político na crescente oposição ao regime <sup>16</sup>. Quando se trata de pensar a relação entre Estado Português e Igreja Católica, embora a assimetria de poder possa levar a que se entenda preponderar a cronologia estatal, há que não ignorar a especificidade de uma periodização mais especificamente religiosa. Interessante deste ponto de vista é, por exemplo, uma proposta de leitura do catolicismo no século XX em gerações sucessivas marcadas por diferentes experiências formativas <sup>17</sup>.

Mas que marcos podemos descortinar quanto à investigação nesta área? Esse será o mote da próxima secção deste texto.

---

<sup>16</sup> E.g. FERREIRA, Nuno Estêvão – *O Tempo e o Modo*: revista de pensamento e acção (1963-1967): Repercussões Eclesiológicas de uma Cultura de Diálogo. *Lusitania Sacra*. 6 (1994) 129-294.

<sup>17</sup> FERREIRA, António Matos – Catolicismo. In *DICIONÁRIO de História de Portugal. Suplemento*. Vol. 7. Porto: Figueirinhas, 1999, p. 257-259.

### 3. Que problemas futuros?

Só se pode tentar perceber o futuro olhando para o passado. Retomamos, portanto, agora alguns dos aspectos a que fizemos alusão nos pontos anteriores para lhes dedicar um segundo olhar em termos de possíveis linhas de investigação futura. Nesse sentido podem-se apontar algumas perguntas fundamentais que nos parecem dever continuar a animar o debate, assim como algumas tendências que, pelo menos num grau excessivo, serão limitadoras e deverão ser combatidas.

Entre as perguntas fundamentais em que importa insistir destacamos quatro. *Primeiro*, e talvez mais fundamental de todas, é a de saber qual a natureza da relação entre os novos direitos de cidadania do indivíduo nos regimes liberais e democráticos e a sua pertença a organizações religiosas. Tem particular acuidade a questão específica da pertença de cidadãos à Igreja Católica, com velhas tradições e uma presença tradicionalmente dominante na sociedade portuguesa. Quais as tensões e possibilidades que o longo processo de secularização política abriu parece ser um ponto que continuará a ter de ser explorado como a epígrafe com que abrimos este texto profetiza.

Uma *segunda* questão fundamental tem a ver com saber quais são os contornos da relação entre os diferentes níveis do catolicismo minimamente organizado (papado, bispos, vários clero regular e secular, leigos militantes) e os diferentes níveis de poder estatal – local, colonial e central, ministerial e parlamentar – em diferentes regimes políticos?

Uma *terceira* questão fundamental diz respeito às formas de mobilização dos católicos e das outras crenças na política: que formas específicas assumiu a militância católica nestes diferentes períodos e como podem ser relacionadas com a questão mais ampla da mobilização política (ou falta dela) na sociedade portuguesa? Uma maneira talvez mais específica, mas também mais redutora, de colocar esta questão é a de saber: porque existiu (ou não) um partido católico?

Por fim, uma *quarta* questão leva mais longe esta questão do contexto: até que ponto a influência política do catolicismo varia em funções de factores exógenos? Pensamos, por exemplo: na existência potencialmente concorrencial de outras correntes religiosas ou de um laicismo anti-clerical militante; no impacto de variações nas conjunturas económicas e sociais; na influência do tipo de regime.

Na resposta a estas questões parecem-nos existir algumas tendências que, em grau excessivo, se deverá procurar evitar. Destacamos quatro, sublinhando desde já que elas não são específicas da historiografia do religioso ou da historiografia portuguesa.

A *primeira* é a do *estatocentrismo*. Evidentemente que o Estado é um dos dois pólos fundamentais nesta relação. Mas até pela facilidade de acesso a fontes e abundância de estudos, pode haver a tentação da análise histórica se fixar excessivamente no ponto de vista do poder estatal e não atentar suficientemente noutras dinâmicas e noutros actores, nomeadamente os eclesiais.

A *segunda* é um certo *monolitismo*. Pensar no Estado Português e na Igreja Católica como actores unitários justifica reduzi-los em termos de análise essencialmente ao topo de ambos: os bispos, os governantes. Claro que os cidadãos politicamente activos, pelo menos de uma forma organizada e continuada, constituem sempre uma elite. Pode até defender-se que uma abordagem especificamente histórica apenas poderá aceder a uma certa elite – a dos que deixaram traços documentados. Aliás, combater um excessivo monolitismo no estudo da história não significa, de todo, criticar o estudo aprofundado das várias elites católicas e não-católicas, eclesiais e estatais. Mas não se deve desistir com demasiada facilidade de descer alguns degraus, e sobretudo há que não pressupor alinhamentos automáticos entre vários níveis. Paradoxalmente, o próprio papado pode ser, por vezes, vítima desta tendência para forçar alinhamentos, pensando-se a sua política para Portugal em termos apenas dos problemas políticos nacionais e não da sua estratégia mais geral e mais global.

Uma *terceira* tendência, tem a ver com o *centralismo excessivo* e com a importância de desenvolver, portanto, em alternativa, mais *sínteses históricas locais e regionais* assim como *coloniais*. É recorrente a referência à forte segmentação da prática religiosa entre norte e sul de Portugal, entre espaços rurais e urbanos e é evidente a grande diversidade de situações nos espaços colonizados pelo Estado Português durante o século XIX e XX. Mas, excepto neste último caso, parece-nos evidente que falta tirar daí as devidas consequências no estudo das relações entre catolicismo e órgãos estatais. Convém saber, por exemplo, se em zonas de forte religiosidade os conflitos entre organizações locais do Estado e da Igreja Católica tendem a ser menores, porque convergem na sua acção e cooperam naturalmente; ou se, pelo contrário tenderão até a ser maiores porque a maior força do catolicismo leva-o a ser mais exigente no contacto com os organismos estatais, enquanto se retrai de os confrontar em zonas onde se sente fraco. Parece-nos que seria muito enriquecedor, portanto, para este campo de estudo, recolher e aproveitar fontes locais de arquivos municipais ou distritais, fazer uso de estudos realizados por outras ciências sociais, valorizar e aproveitar a crescente disseminação pelo país de licenciados e de departamentos universitários de história.



Uma *quarta* tendência a procurar evitar seria a do fechamento à realidade exterior. Ou seja, a da falta de estudos comparados com outros países e regiões, desde logo com aquelas que estão mais próximas geográfica ou culturalmente de Portugal, e exercem potencialmente mais influência na realidade portuguesa, como a Europa “Latina” (Espanha, França Itália) e a América Latina (Brasil, Argentina, México)

Em parte, há que reconhecer que estas tendências têm algo de inevitável. Todas elas reflectem em parte a questão das fontes e da sua acessibilidade, assim como o problema da relevância. Por algum lado havia que começar a fazer história das relações Igreja/Estado, e havendo documentação facilmente acessíveis de protagonistas e instituições nacionais evidentemente relevantes pela sua capacidade de influência sobre o resto da sociedade – o Estado e os seus principais protagonistas, ou o topo da Igreja Católica – porque não começar por aí? Aliás há, e haverá sempre, pesquisa a fazer ao nível do topo do poder estatal ou eclesial. Por outro lado, os arquivos católicos estarão entre os arquivos privados mais bem preservados de Portugal (aliás não é necessário muito para ser assim). E já alguma coisa se vai fazendo em termos de tratamento dos mesmos. Seria fundamental que esse trabalho e o acesso prosseguissem no caso das dioceses. Mas também importaria conhecer documentação das ordens religiosas, de partidos, de outras organizações privadas politicamente significativas como o Grande Oriente Lusitano, o PRP, e, mais uma vez, também ao nível local e não apenas central. Este problema coloca-se de forma ainda mais urgente relativamente aos arquivos pessoais e sobretudo dos relativamente anónimos.

Em termos do futuro da relação entre história contemporânea e fontes, diga-se, há uma duplo perigo, de sentido contrário, a evitar. O primeiro, é desvalorizar a sua recolha, tratamento e selecção. Mas, o segundo é, dada a abundância de materiais, esperar demasiado pela sua “completa” disponibilidade e tratamento, que é objectivo impossível de alcançar, sobretudo se se pensar num país de recursos limitados como Portugal. Há excepções pela sua evidente relevância e volume relativamente limitado. É assim, por exemplo, com a excepcionalmente importante documentação de Fátima. A sua publicação, tem vindo de par com um crescente estudo desse fenómeno central do catolicismo português, com impacto na relação com o Estado <sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> *DOCUMENTAÇÃO Crítica de Fátima*. Fátima: Santuário de Fátima, 1992-2007, 4 vols. Ver também o amplo esforço de síntese dos estudos entretanto realizados na *ENCICLOPÉDIA de Fátima*. Ed. Carlos M. Azevedo e Luciano Cristino. S. João do Estoril: Principia, 2007.

Parece-nos, em suma, ser mais importante e mais rendoso apostar na publicação de guias, ou de fundos específicos e muito relevantes, sobretudo em formato digital e se possível acessíveis num sítio na *internet*. E a “falta de fontes” é uma fraca justificação da ausência de trabalho histórico, particularmente em relação ao período contemporâneo. Ainda que um investigador individualmente não possa suprir falhas estruturais importantes; mas pode pelo menos procurar complementar materiais dos arquivos de Estado com os materiais privados que conseguir recolher, incluindo, evidentemente, sempre que possível e com a devida metodologia, a história oral. Recusar falar com protagonistas vivos seria cair numa armadilha tão evidente como ir falar-lhes sem se documentar devidamente e esperando deles todas as respostas. Não há fontes boas e más. Todas exigem um rigoroso tratamento crítico <sup>19</sup>.

### Conclusão

O problema fundamental com a história eclesiástica, e também diga-se, com muita da história estatal até há bem poucas décadas, não era a sua atenção às instituições e às lideranças. Estas continuam e continuarão a ser relevantes. Era, isso sim, a forma militante como estas eram abordados pela história eclesiástica e estatal. A tendência para a apologética – para fazer uma história a favor da Igreja Católica ou contra ela – foi inevitável enquanto se entendeu a actividade do historiador como erudita e documentada, sem dúvida, mas também de ajuizamento do passado. A história servia para avaliar o que se tinha passado em função da providência divina ou do progresso humano, dos altos interesses da Igreja Católica, do Estado, ou até do Partido. E isto no quadro de uma sociedade que ainda era pensada essencialmente – fosse por laicos ou por crentes – em termos idealmente orgânicos, mesmo que esse organicismo tivesse sido entretanto perdido. Ou seja, de uma sociedade que tenderia a ser una: fosse por via da nação, fosse por via da classe, fosse por via da crença. Todas estas correntes políticas iam buscar a sua legitimidade ao passado, às lutas heróicas de antanho.

A passagem da histórica eclesiástica para a história das religiões não deve, portanto, levar a colocar-se de lado os temas tradicionais da história eclesiástica. Deve, isso sim, motivar-nos a trabalhá-los com um novo olhar, tendo em conta contextos mais amplos e uma metodologia que rejeita a militância do intelectual orgânico, seja ele crente ou descrente.

---

<sup>19</sup> JOHNSON, Paul – *The Voice of the Past: Oral History*. Oxford: OUP, 2000; *THE ORAL History Reader*. Ed. Alistair Thompson e Richard Perks. London: Routledge, 2006.

O que importa é perceber os objectivos e lógicas dos distintos actores eclesiais e estatais num quadro de análise crítica por cruzamento de múltiplas fontes que faz a especificidade da história. O maior recuo que se poderia imaginar na prossecução do estudo histórico das relações entre catolicismo e Estado seria um retorno ao conceito da história como defesa das boas causas, ou até como simples género literário servindo para veicular livremente os pontos de vista subjectivos dos historiadores. Isso é essencial para defender a importância e especificidade da história, fosse ela política ou religiosa <sup>20</sup>?

Por outro lado, se se quiser pensar em termos de enriquecimento do campo de estudo será evidentemente necessário tentar fazer mais em termos de diversificar, ou seja de adicionar outras questões às mais tradicionais, ou simplesmente dar-lhes mais visibilidade. Porque independentemente da importância metodológica e em termos de debate futuro de sublinhar os riscos de algumas tendências, a verdade é que já existe actualmente uma diversidade significativa no estudo em Portugal das relações entre catolicismo e Estado na contemporaneidade, a partir da qual se pode trabalhar. Nomeadamente, há que valorizar a atenção dada a amplos movimentos sociais, a dinâmicas intelectuais e espirituais e não apenas às estreitamente políticas. É assim logo com o estudo pioneiro da relação entre Salazar e o CADC, que praticamente iniciou estes estudos; ou nas análises sobre o movimento católico e a imprensa católica e as suas polémicas no século XIX e XX; mas também nos estudos sobre o sindicalismo católico, ou sobre a ACP e a sua relação com o Estado Novo; ou sobre Fátima; ou sobre figuras atípicas ou algo marginalizadas a dado momento, mas nem por isso menos relevantes como Abúndio da Silva, Abel Varzim, Piedade Alves; ou sobre a Oposição Católica face ao Estado Novo em termos mais gerais <sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Sobre a especificidade da narrativa histórica, cf. RICOEUR, Paul – *Temps et Récit*. Vol. 1: *Intrigue et Récit Historique*. Paris: Seuil, 2000; para uma visão diferente sobre estes pontos, cf. BONIFACIO, Maria de Fátima – A narrativa na «época pós-histórica». *Análise Social*. 150 (1999) 11-28. Do ponto de vista de linhas de força quanto ao futuro da história é interessante ver que uma das mais prestigiadas publicações britânicas, no dossier «New Ways in History: Forty Years On», inclui a História Religiosa como uma das mais dinâmicas e promissoras: cf. SANNEH, Lamin – Religion's Return. *Times Literary Supplement*. 5402 (13.10.2006).

<sup>21</sup> CRUZ, Manuel Braga da – *As origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*. Lisboa: Presença/GIS, 1983; FERREIRA, António Matos – *Um católico militante diante da crise nacional: Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)*. Lisboa: CEHR, 2007; ALMEIDA, João Miguel – *A Oposição Católica ao Estado Novo (1958-1974)*. Lisboa:

Há talvez o risco, porém, de que devido ao carácter recente de muitas investigações, e à relativa escassez de investigadores que se dedicam a este campo de estudo, se venha a verificar alguma tendência para modismos que dispensem aspectos mais pesados da empresa historiográfica tradicional e dificultem um aprofundamento na diversidade. Mas também há que temer o perigo inverso, de um afunilamento tradicionalista. Ou seja, de que se não avance em áreas novas e importantes até que se alcance a tarefa – certamente utópica no que diz respeito ao período em aberto da contemporaneidade – do tratamento e estudo das fontes e da abordagem de temas mais tradicionais.

É fácil pedir, bem mais difícil fazer. Como acabámos de referir, já muito se foi e vai fazendo. Mas parece-nos ser de terminar sublinhando a importância de ir formulando uma agenda para a historiografia das relações entre catolicismo e Estado o mais explícita e o mais visível possível, e de ela ir sendo o mais possível discutida. Esta reflexão deve ser lida, acima de tudo, como uma proposta e um contributo para essa discussão <sup>22</sup>.

Os estudos do Estado e do catolicismo são fundamentais na compreensão da história portuguesa. Mas seria inconcebível que estes temas vivessem de costas voltadas fazendo a “sua” história exclusiva. Este relacionamento é sobretudo importante na medida em que tenha em conta duas realidades fundamentais. A primeira é a de que estudar as relações entre Estado e catolicismo não tem de ser apenas estudo da alta política ou do uso político do religioso. Esta relação é altamente relevante para muitas outras áreas: economia, educação, assistência, saúde, arte, etc. A segunda é a de que os líderes da Igreja Católica e do Estado Português são potencialmente muito influentes. É, por isso, essencial perceber as dinâmicas de enquadramento institucional da realidade social. Mas nenhum documento

---

[s.n.], 2000. Tese de mestrado apresentada à FCSH-UNL. Texto policopiado; FONTES, Paulo – Acção Católica (1933-1974) e a presença da Igreja Católica na sociedade. *Lusitania Sacra*. 6 (1994) 61-100; LOPES, Francisco – *Padre Joaquim Alves Correia (1886-1951): ao serviço do Evangelho e da Democracia*. Lisboa: Rei dos Livros, 1996; REZOLA, Maria Inácia – *Sindicalismo católico no Estado Novo: 1931-1948*. Lisboa: Estampa, 1999; BARRETO, José – Comunistas, Católicos e os Sindicatos sob Salazar. *Análise Social*. 19: 125-126 (1994) 218-317.

<sup>22</sup> Um texto mais genérico e não estritamente historiográfica mas que até por isso tem grande interesse neste sentido: DIX, Stephen – *O que significa o estudo das Religiões: uma ciência monolítica ou interdisciplinar?* Lisboa: ICS 2007, WP1-07 (disponível em [http://www.ics.ul.pt/publicacoes/workingpapers/wp2007/wp2007\\_1.pdf](http://www.ics.ul.pt/publicacoes/workingpapers/wp2007/wp2007_1.pdf), última consulta em 17-07-2007).

ou norma, mesmo oficial e com força de lei, conta toda a história. Estudar os poderes eclesiais e estatais e o seu relacionamento mais ou menos cooperante ou conflituoso é também estudar as resistências a eles. E para estudar o Estado e o catolicismo há que continuar a olhar para o topo das pirâmides de poder que estruturam as nossas sociedades; mas também há que prestar atenção às bases e para o muito que está no meio e em volta, sem pressupor alinhamentos automáticos entre estas diversas realidades.